



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

ANDREA LE MOLI

L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 41-57

Discussions

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.124

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica

Andrea Le Moli

1. Introduzione

L'occasione costituita dalla visita di Markus Gabriel a Palermo risulta a mio parere particolarmente preziosa, per due ragioni. In primo luogo per definire in sempre nuovo dettaglio il quadro della filosofia attuale, quello in cui noi stessi siamo immersi e che si trasforma riguardandoci non più come semplici spettatori, bensì come attori consapevoli della possibilità di giocare un ruolo in questo cambiamento. Dall'altro, per capire come ogni mutamento storico sia legato alla riorganizzazione di matrici profonde a partire dalle quali le nostre riflessioni si profilano, contemporaneamente staccandosi ma rimanendovi legate, in una sorta di struttura "a bassorilievo" del pensiero.

Dal mio punto di vista di storico della filosofia (in questo caso di storia della filosofia contemporanea), proverò dunque a fare interagire la teoria di Gabriel con altre posizioni della filosofia del Novecento, per farne risaltare alcuni aspetti problematici. In questo modo dovrebbe essere possibile, a mio avviso, testare ulteriormente la consistenza della teoria e verificarne le pretese di originalità e innovazione.

Avendo sperimentato nel corso degli anni l'atteggiamento profondamente dialogico e comunicativo della proposta (ma prima di tutto della persona) di Gabriel, sono sicuro che, se la mia operazione avrà un qualche successo, la causa che servirò sarà in primo luogo la sua. Si tratta d'altra parte dello stesso atteggiamento che mi spinge da tempo a perseguire un progetto di "riforma" e "correzione" continue della metafisica. Ciò non sarebbe possibile se non fossi, a dispetto di tutte le possibili incongruenze, convinto dell'esistenza di un nucleo irriducibile di validità di una prospettiva che, nella *vulgata*, pare coincidere con l'annullamento di qualsiasi prospettiva e con l'adozione di quella posizione paradossale che, forse non troppo felicemente, Thomas Nagel ha (ri?)battezzato *The view from Nowhere*.¹

1. Cfr. NAGEL 1986.

Mi permetto di sollevare l'idea di una certa infelicità della formula perché in un quadro di critica alla metafisica è risultato fin troppo agevole identificare il “nessun luogo” di Nagel con il “nulla” di cui questo sguardo consisterebbe, non essendovi la possibilità logica di conseguirlo. E questo non solo, come si pensava un tempo, per un ente finito, ma per *qualunque* ente, ivi compreso quello che in certi contesti parrebbe rientrare ancora nel concetto di *Dio*.

In quest'ottica, riassumerei gli aspetti che trovo problematici della teoria di Gabriel e che è a mio avviso possibile discutere usando come reagente la storia della filosofia contemporanea, nelle seguenti formule:

1. l'uso della nozione di uni-totalità nell'interpretazione della storia della metafisica;
2. il problema legato ad un uso eccessivamente *neutro* della nozione di campo.

Nella cornice di questa mia esposizione mi limiterò a svolgere il primo punto, riservando il resto al proseguimento della discussione in altre sedi.

2. Falsi bersagli

Inizio affermando che, dal mio punto di vista, il pregio più rilevante della tesi di Gabriel è quello di aver riportato al centro della possibilità di intendere il rapporto tra metafisica e ontologia le nozioni di “unità” e “totalità”. E questo anche se, come vedremo, il loro ripensamento avviene secondo un'ottica volutamente distante dalle prospettive tradizionali, vale a dire, com'è noto sin da *Il senso dell'esistenza*² e *Warum es die Welt nicht Gibt*,³ nel quadro di una sconfessione della possibilità di tematizzare una totalità ed un'unità in qualche modo “ultime” o “assolute”.

In questo, tuttavia, la proposta di Gabriel concede un maggior spazio problematico alla questione rispetto a tutti quei modelli contemporanei di ripensamento della metafisica e dell'ontologia nei cui orizzonti, semplicemente, il richiamo alla totalità ultima appare sin da

2. GABRIEL 2012.

3. GABRIEL 2013.

principio escluso e ben altre sono le domande che, a vario titolo, oggi dovrebbero ancora potersi dire “metafisiche”.

Proprio all'inizio del nuovo secolo, infatti, un saggio di Kevin Mulligan⁴ prospettava una rassegna delle principali posizioni metafisiche contemporanee a partire dalle domande che in esse vengono formulate. Domande classificabili come “metafisiche” sarebbero le seguenti:

Esiste una divinità femminile? [...]

Una persona è una sostanza? E se sì, è semplice o complessa? [...]

Il tempo è relazionale? [...] Noi siamo liberi? [...] I valori dipendono da noi? [...] I suoni e i colori sono indipendenti da noi? [...]

Gli oggetti sociali sono costruiti? [...] Il mondo dipende dallo spirito, dal soggetto trascendentale, dal linguaggio, dalla società, dalle teorie...? [...] Uno stato mentale è identico «token-token» o «tipo-tipo» a uno fisico?

[...] Le proprietà mentali sopravvivono a quelle fisiche?[...].⁵

In questa rassegna, significativamente, la domanda «che cos'è un tutto?»⁶ rientra invece, secondo Mulligan, all'interno di un orizzonte di indagine “ontologico”. Domande del tipo:

Che cos'è esistere?

Che cosa è una sostanza?

Che cos'è un tutto?

Che cos'è una relazione?

Che cos'è la dipendenza?

Che cos'è la causalità?

Che cos'è una proprietà?

Che cos'è uno stato?

Che cos'è l'identità?

Che cos'è un tipo?

Che cos'è la sopravvenienza?⁷

4. MULLIGAN 2002.

5. MULLIGAN 2002, 117.

6. MULLIGAN 2002, 118.

7. MULLIGAN 2002, 118.

Sarebbero domande «più generali e fondamentali di quelle della prima serie. Chiamiamole ontologiche».⁸ La loro specificità consisterebbe nel sollevare, assieme alle questioni epistemiche, anche interrogativi di tipo *logico*. Laddove, per converso, le domande della prima serie si porrebbero, rispetto al problema delle condizioni logiche della loro formulazione, su di un livello diverso. L'idea (espressa chiaramente dalla formulazione delle due serie di domande) è che le proposizioni del primo tipo sarebbero possibili unicamente in funzione dell'adozione più o meno implicita di una particolare prospettiva ontologica. L'ontologia starebbe dunque a fondamento della metafisica, e le condizioni logico-linguistiche di possibilità dell'ontologia sarebbero le condizioni di possibilità della metafisica.

Ma le cose non sono così semplici. Altrimenti le domande metafisiche, una volta chiarite le ontologie di base, ossia il sistema dei significati in funzione delle quali esse vengono formulate, sarebbero *tout court* possibili e ad ogni ontologia corrisponderebbe una metafisica. Effettivamente l'epistemologia filosofica contemporanea pare inclinare in questa direzione. Ma non è sempre stato così.

All'inizio del Novecento, infatti, e proprio all'interno delle primissime prospettive che collegavano analisi logica del linguaggio e possibilità di fondazione della metafisica, un'altra figurazione del legame tra metafisica e ontologia veniva considerata centrale e ritenuta la fonte dell'inadeguatezza della metafisica rispetto ad ogni pretesa di scientificità. Il domandare metafisico aveva, secondo gli orientamenti che sviluppavano la lezione del primo Wittgenstein, la caratteristica di operare in maniera assolutamente peculiare rispetto alla (o alle) ontologie di base che esso avrebbe dovuto assumere come sistema di regole di significatività. In ciò sarebbe consistita la sua deriva a-scientifica.

La domanda metafisica sembrava cioè avere la caratteristica:

1. di *mescolare* le ontologie, ovvero formulare proposizioni attingendo a sistemi di significato non univoci e spesso non coerenti tra loro;
2. di *attingere ad ontologie diverse in tempi diversi* per qualificare uno stesso oggetto o proprietà;

8. MULLIGAN 2002, 118.

3. di *assumere implicitamente o inconsapevolmente* un'ontologia senza poterne governare le regole;
4. di *occultare volutamente* la propria dipendenza da un'ontologia di base.

Questa radice, che sta alla base di un ampio ventaglio di critiche alla metafisica del Novecento sia di stampo analitico che ermeneutico o continentale, ha rappresentato il principale ostacolo ad una riformulazione della metafisica.

La soluzione escogitata dall'epistemologia post-analitica è stata quella di legare, come già accennato, metafisica e ontologia in un rapporto di dipendenza ancora più stretto rispetto a quello che pure, a inizio '600,⁹ aveva sancito la nascita dell'ontologia (o *ontosophia*) come sistema delle nozioni e delle predicazioni universali del reale che parallelamente avrebbe ricevuto il titolo di *metaphysica generalis*. In questo senso si può dire che la storia dei rapporti tra metafisica e ontologia è la storia dell'approfondimento delle potenzialità (e delle contraddizioni) interne alla nozione originaria di ontologia, ossia all'idea che esista *un* piano *generale* di dicibilità e pensabilità del reale sottoposto a condizioni che, a partire dalla loro generalità e unitarietà, governano l'articolazione uni-molteplice del tutto.

In età contemporanea l'approfondimento critico di questa matrice avviene affermando che questa idea nativa di ontologia sarebbe contraddittoria in quanto, lungi dal rappresentare il piano di fondazione di ogni metafisica, sarebbe in realtà già condizionata dal presupposto metafisico di fondo dell'univocità dell'ente, ossia dal fatto che *una* totalità sistematica di regole semantiche sta alla base della possibilità di dire e pensare alcunché. Quando questo presupposto viene disoccultato, l'articolazione segretamente molteplice dell'ontologia esplode fino a far diventare oggi *l'*ontologia un titolo volutamente plurale, che solo formalmente accomuna tutte *le ontologie* possibili e, conseguentemente, *le metafisiche* che su di queste devono basarsi.

Tale critica ha certo una ragion d'essere, nella misura in cui sembra rivelare che il fondo nativo dell'ontologia sarebbe la tendenza (metafisica) a considerare il piano dell'ente un tutto coeso e unitario. In questo

9. In generale per una rassegna sintetica di questa protostoria si veda, tra gli altri, KOBAN 2008 e soprattutto ESPOSITO e PORRO 2009.

modo l'ontologia non fonderebbe la metafisica e neppure ne rappresenterebbe il livello *generale*. Ma l'ente risulterebbe già segretamente *unificato* da un'istanza pre-ontologica che iscriverebbe la possibilità di una sua articolazione plurale nel solco metafisico di *un* unico significato guida fondamentale.

La radicalità di questa critica ha coinvolto, com'è noto, persino le prospettive madri della filosofia analitica da Frege al primo Wittgenstein fino a Carnap, rivelandole in ultimo percorse da un atteggiamento *legislativo* e totalizzante profondamente dominato dall'idea dell'*univocità escludente* del sistema di regole e condizioni che disciplinano la pensabilità e dicibilità del reale. Dunque: da un vero e proprio atteggiamento *metafisico* di fondo analogo a quello che queste filosofie pretendevano di disarmare. Questa critica, a detta ad esempio di Rorty,¹⁰ coinvolgerebbe praticamente l'intera filosofia occidentale da Aristotele fino a Wittgenstein, Carnap e Quine.

Per evitare questa *impasse* critica, i rapporti tra metafisica e ontologia vengono oggi riorganizzati nella doppia direzione a) della rimozione di ogni sospetto di presupposto metafisico di fondo dall'ontologia e b) della reintronizzazione di quest'ultima, nella sua natura plurale, a fondamento della possibilità di una nuova, analoga, pluralità di metafisiche.

Questo in parte accade anche nell'ontologia dei campi di senso di Markus Gabriel. Anche se con una decisiva variante. Da un lato, infatti, si rivendica l'articolazione originariamente plurale della metafisica proprio a partire da una transfinita varietà di ontologie possibili. Dall'altro, però, si sostituisce al presupposto metafisico dell'unità dell'ente quello che potremmo chiamare un *presupposto semantico* dotato della stessa caratteristica essenziale del precedente: la configurazione *unitaria*.

Ammettendo infatti che l'ontologia sia, nelle parole di Gabriel, *in generale* la riflessione sul senso dell'esistenza¹¹ e che il significato dell'esistenza sia *in generale* l'apparire in un campo di senso, si può notare come entrambe queste coordinate siano dominate ancora una volta

10. Cfr. RORTY 1979.

11. In GABRIEL 2015a, 47, dove l'ontologia viene definita «theory of existence» e GABRIEL 2015b: «In questo senso intendo con "Ontologia" la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente "Esistenza" - vale a dire di cosa propriamente l'esistenza sia».

dalla *forma dell'unità*. Il pluralismo ontologico pare infatti possibile solo sul presupposto che l'ontologia sia, a dispetto di ogni molteplicità, un dominio *unitario* (quello che concerne le condizioni dell'esistenza delle cose, dei fatti e degli oggetti) e che soprattutto *l'esistenza* abbia un significato unitario. L'adozione di una prospettiva *modale* non inficerebbe allora affatto l'idea che il senso dell'esistenza - l'apparire in un campo di senso - sia (almeno formalmente) unico per tutti gli enti.

Sembrerebbe riproporsi qui la discussione che già animava l'interpretazione dell'essere che Franz Brentano dava di Aristotele, in relazione alla quale notava (ispirando, com'è noto, Heidegger) che alla base di qualunque organizzazione molteplice dell'ente doveva comunque darsi *un* significato guida.¹² Nel caso dell'Aristotele di Brentano: l'ente come "vero" e "falso". Tuttavia Brentano non si spingeva fino a considerare questa base l'indizio della presenza di un presupposto metafisico occulto (anche perché il senso guida era *uno* dei quattro sensi aristotelici), ma individuava nell'alternativa vero/falso la base primaria di ogni predicazione, dunque il fondamento logico inesplicito dell'aristotelismo.

Heidegger andava invece, com'è noto, oltre in quanto sosteneva che alla base dei quattro significati aristotelico-brentaniani dell'ente risiedesse un senso del tutto occulto, quello dell'*esser-presente* (*Vorhandenheit*). Un senso non più logico, bensì pienamente *metafisico* in quanto (nell'accezione heideggeriana del termine) rispondente ad una necessità pre-teoretica, quella dell'assicurazione e della ricerca di stabilità come espressione della tendenza autotrascendentesi della vitalità e fatticità originarie dell'uomo.¹³

Se si tiene conto di questo sfondo storico di riferimento, nella prospettiva di Gabriel accadono alcune cose singolari. Da un lato il significato di metafisica si pluralizza (i quattro sensi di metafisica alla base del saggio *Metafisica o Ontologia?*¹⁴) ma ciò non accade in quanto si pluralizza l'ontologia che le fa da base, poiché quest'ultima resta, nelle sue coordinate fondamentali, qualcosa di profondamente *unitario*. La pluralizzazione della metafisica deve allora essere imputabile ad una causa diversa.

12. Cfr. BRENTANO 1862.

13. Su questo cfr. HEIDEGGER 2005.

14. Cfr. GABRIEL 2015b.

Esaminiamo l'argomentazione:

Del concetto di Metafisica si possono distinguere almeno quattro aspetti, i quali spesso compaiono isolati oppure si presentano, in una determinata forma ibrida, come *la* Metafisica. 1. Metafisica1 è una teoria della Totalità assoluta, dell'intero assoluto o del mondo nel senso di un onnicomprensivo. 2. Metafisica2 è una teoria che prevede una distinzione allargata tra essere e apparenza. 3. Metafisica3 è una teoria che accetta il fatto che la fisica non investiga tutto ciò che in generale c'è e che, inoltre, si pronuncia in favore del fatto che c'è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura. 4. Metafisica4 è una teoria dell'essenza, vale a dire una risposta alla domanda: τίς ἡ οὐσία? Questa teoria fonda l'intelligibilità di ciò che c'è sul fatto che i semplici aggregati, mucchi o altre somme di parti senza senso sono diversi da ciò che in un senso più esigente è qualcosa e non piuttosto niente. Probabilmente si potrebbero citare ancora altri sensi di "Metafisica", per quanto molti di essi possano essere ricondotti a quelli summenzionati. Così le metafisiche speciali di Dio e dell'anima sono per così dire varianti possibili di Metafisica3 o di Metafisica4, nel caso in cui si intendano Dio e l'anima come forme sostanziali paradigmatiche e si delimitino tali forme rispetto a pure somme mereologiche o a mucchi. La mia riserva critica generale rispetto alla metafisica risulta dal fatto che perlopiù a dominare è Metafisica1 e che gli altri aspetti vengono combinati con essa. Ciò risulta particolarmente evidente nella Metafisica contemporanea, sovente indicata come "analitica", nella misura in cui essa ricerca un orientamento sulla «struttura fondamentale della realtà» [...].¹⁵

Il punto centrale è dunque l'interpretazione storica della metafisica in quanto qualcosa che si articolerebbe storicamente come un *ibrido*, ossia come un plesso di significati che *non* nasce come espressione multivoca di una originaria tensione all'unità assoluta (Metafisica1). Si tratta cioè di una critica alla pretesa del significato guida, quello dell'unità, di governare e orientare la riflessione anche negli altri ambiti e accezioni della metafisica.

A ben vedere, in ciò si continua a condividere la critica alla metafisica di matrice post-nicciiana e post-heideggeriana, in quanto si ritiene questo significato guida in qualche modo "impuro", vale a dire non in grado di governare gli altri sensi perché espressione di una tendenza pseudo-teoretica, ossia costitutivamente incapace di condurre a

15. GABRIEL 2015b.

risultati epistemici. Certo Gabriel non si spinge fino a rinvenire nella formazione di Metafisica1 la presenza occulta di istanze di dominio, mentre a tratti, almeno implicitamente, sembra quasi imputarle un'origine "spiritualista", secondo l'interpretazione resa celebre da Rudolf Carnap.¹⁶

La novità della posizione di Gabriel consiste nell'aver affiancato alla critica prettamente continentale quella di matrice post-analitica, vale a dire quella legata alla possibilità di far sopravvivere le altre forme (parziali) di metafisica *senza* l'istanza dell'unità. Ciò costituisce una profonda differenza rispetto all'assetto continentale, nel quale la sconfessione di Metafisica1 punta invece a far collassare *tutte* le altre forme di metafisica, proprio in quanto se ne riconosce il legame strutturale con l'istanza totalitaria. Dove cioè i continentali sfruttano la sconfessione del senso primario per provocare il collasso dell'intero scenario metafisico, proprio in quanto riconoscono che la ricerca dell'uno-tutto pretende di reggere e governare l'intera articolazione molteplice della metafisica, Gabriel pensa invece che sia possibile scorporare l'istanza base della metafisica (la ricerca dell'uno-tutto) dalle altre facendo parzialmente sopravvivere queste ultime.

Se con ciò egli intende affermare che solo liberata dall'ipoteca della uni-totalità la metafisica può sopravvivere, si tratta di un tentativo di salvare la metafisica che pure ha oggi diversi punti di contatto con certe proposte continentali di riforma della metafisica classica in favore di una sua versione "umile" o "indebolita".¹⁷

Come nella prospettiva di Gabriel, queste proposte operano in due mosse: 1. scorporare Metafisica1 dalla sua funzione di significato guida e dunque 2. dimostrare che abbandonare Metafisica1 non significa provocare il collasso dell'intera metafisica, ma fondare una nuova possibilità di metafisica plurale, svincolata cioè dalla pretesa che un punto di vista possa accreditarsi, in virtù della propria saldezza epistemica, come primario e fondamentale rispetto agli altri.

16. CARNAP 1931, 225 e ss., parla in questo senso addirittura di un «uso mitologico del linguaggio».

17. Cfr. su questo BERTI 2009.

3. Il vero bersaglio

È da quest'ultima notazione che si ricava allora quale sia il vero bersaglio della critica di Gabriel a Metafisica¹. Ed è ancora una volta il riferimento alla posizione heideggeriana (la cui presenza nella teoria dei campi di senso andrebbe forse approfondita) ad aiutarci nella comprensione.

Heidegger aveva infatti individuato la connessione storica tra scienza/tecnica e metafisica nella presenza nascosta di una radice “metafisica” nella scienza/tecnica che ne orienterebbe la costituzione. Alla base della possibilità “tecnica” della scienza starebbe infatti l'idea del reale come “fondo” (*Boden, Grund*) di presenza stabile, ossia di infinita disponibilità impiegabile dall'uomo in virtù della sua capacità di concepirlo come qualcosa al cui interno è possibile rinvenire “leggi” e “regole”. L'idea “metafisica” dell'ente “naturale” che emerge nella particolare connessione tra *Fisica* e *Metafisica* aristoteliche è com'è noto il modello di fondo che secondo Heidegger regge tutto l'impianto dell'epistemologia occidentale. Si potrebbe allora dire che anche per Gabriel «la metafisica è in realtà una fisica», ossia che il vero bersaglio non è la metafisica storicamente tramandatasi, bensì la pretesa metafisica *occulta* da parte della fisica di concepire il suo particolare campo di senso (l'*Universum*¹⁸) come il dominio primario ed eminente in funzione del quale tutte le ontologie prendono senso.

Dal mio punto di vista, allora, non è tanto la metafisica *tout court* a stare al centro dell'interesse critico di Gabriel, ma la pretesa della scienza fisica di ricoprire un ruolo metafisico. Tuttavia, la scienza, in quanto prospettiva che nasce particolare, non può che interpretare il ruolo di *prote philosophia* nel senso di una totalità di significati fondata sulla logica dell'*esclusione*, ossia della rimozione dall'ambito del dicibile

18. Cfr. GABRIEL 2013, 10: «L'*Universum* è primariamente qualcosa in cui accade tutto ciò che si può indagare sperimentalmente con i metodi delle scienze naturali. Forse con *Universum* si intende lo spazio-tempo quadrimensionale, cosa che però non è del tutto certa, ragion per cui personalmente rimetto primariamente ai fisici anche la questione di cosa accada precisamente in esso. Da filosofo posso però giudicare che l'*Universum* non è tutto, dal momento che esso è solo l'ambito oggettuale o di ricerca della fisica. E poiché la fisica, così come ogni altra scienza, è cieca per quanto riguarda tutto ciò che essa non indaga, l'*Universum* è più piccolo dell'intero. Esso è solo una parte dell'intero e non l'intero stesso».

e del pensabile *in generale* di tutto ciò che non rientra nelle proprie coordinate.

Affermo che questa non è la metafisica *tout court* proprio perché, sin da Aristotele, la metafisica (la filosofia prima) è resa necessaria proprio dall'impossibilità che una scienza particolare possa concepirsi e installarsi come orizzonte ultimo di riferimento del reale; possa cioè spacciare la propria collocazione prospettica per punto di vista universale.

Quella che Gabriel critica è allora, a ben vedere, la deriva *ideologica* della scienza, vale a dire la tensione contraddittoria che spinge la scienza fisica oltre le proprie pretese ed i propri limiti. Ecco che dunque la necessità di criticare quella che potremmo chiamare *Metafisica5* si ha quando *una* fisica (ne esistono molte storicamente avvicendatesi e molte altre logicamente possibili) pretende di pensarsi come qualcosa di diverso da se stessa. Una fisica così intesa è dunque meta-fisica nel senso di una *falsa fisica*, ossia di fisica che cerca di installarsi oltre i propri confini quando vuole porsi a fondamento e regola del tutto.

In *Warum es die Welt nicht gibt* si dice infatti:

L'immagine scientifica del mondo si basa su una percezione distorta della razionalità. Essa presuppone che in tutti i nostri sforzi di comprensione siano finalizzati al formulare ipotesi e a dimostrarle o rigettarle empiricamente. Procedimenti di questo tipo hanno senso laddove ne hanno, ma non sono adoperati dappertutto. Ci aiutano a capire l'universo. E però l'uomo e la sua comprensione di senso non accadono nell'universo [...].¹⁹

Come anche:

La consapevolezza che il mondo non esiste ci aiuta ad accostarci nuovamente alla realtà ed a riconoscere che siamo uomini. E gli uomini si muovono nello Spirito. Se si ignora lo Spirito e si contempla solo l'*Universum* svanisce evidentemente ogni umano senso. Ma ciò non è colpa dell'*Universum*, bensì nostra. Il nichilismo moderno si basa dunque su un errore non scientifico, vale a dire quello di scambiare le cose in sé con le cose nell'*Universum* e nel ritenere tutto il resto frutto di un'allucinazione biochimica indotta.²⁰

19. GABRIEL 2013, 108.

20. GABRIEL 2013, 109.

4. Conclusioni

Per questo motivo mi sento di affermare che la contraddizione critica rilevata da Gabriel riguarda quella che ho chiamato Metafisica⁵, e *non* già il complesso *unitario* di significati tenuti assieme da Metafisica¹, e che in effetti non siamo autorizzati a intendere *la* Metafisica se non come il complesso dell'articolazione molteplice dell'istanza guida, quella dell'unità, ed a rappresentarci la possibilità del suo oggetto *se non* come quella dell'Assoluto. Ove con questo termine non possiamo che intendere la coincidenza ideale di tutti i punti di vista e la manifestazione contemporanea di tutti i luoghi. Qualcosa di ben diverso dal "vuoto nulla" dello sguardo di Nagel.

Il fatto che questo Assoluto non possa apparire in un'immagine o in un concetto non significa che esso non ci sia, appunto *in assoluto*, ma che esso non si presenta *in quanto tale* né come immagine né come concetto, vale a dire *resta* sempre escluso dalla possibilità di essere rappresentato in *un'*immagine o *un* concetto. Ma *resta*, appunto. Se cioè è vero, come afferma Gabriel, che l'Assoluto o l'intero si sottrae certamente sempre alla possibilità di essere colto come il suo contrario, vale a dire come *un'*immagine (prospettiva, punto di vista) o sotto *un* concetto, non è pur meno vero che in questo modo l'Assoluto/intero continua sempre a riemergere, e proprio come ciò che non può per definizione essere rappresentato.

Il concetto dell'intero, così come quello dell'Assoluto, è certo intimamente contraddittorio. Ma ciò, in una prospettiva che ha radice antiche quanto lo scetticismo²¹ da cui Gabriel prende le mosse, vale a dire quel Neoplatonismo che confluirà nella nozione di Assoluto in Hegel, non è l'indice della sua necessaria eliminazione dal novero delle nozioni con cui fare i conti (eliminare qualcosa che si ha difficoltà a concepire è infatti contemporaneamente il segno della debolezza e della presunzione del pensiero), bensì il segno che altra deve essere la modalità del suo attingimento.

Che la nostra concettualizzazione di tale Assoluto sia contraddittoria (si badi: non impossibile, ma contraddittoria) potrebbe anche non essere il segno dell'inesistenza *in assoluto* dell'Assoluto ma, semplicemente, il contrassegno della *nostra* distanza da esso. All'interno di una

21. Cfr. su questo GABRIEL 2008b, GABRIEL 2008a, GABRIEL 2009.

riflessione metafisica “forte”, la linea che storicamente insiste lungo questa possibilità, e che dal medioplatonismo ellenistico arriva almeno fino allo Hegel lettore di Proclo, è tutto fuorché sterile ed esaurita. Ancora oggi, al suo interno, si dibatte della possibilità di una autentica *ri-forma* della metafisica, vale a dire di una metafisica che ri-conosca la sua istanza costitutiva nella capacità di puntare ad una *henosis* autentica, vale a dire al superamento di ogni prospettiva di ricerca dell'intero che si dia con i caratteri del *rifiuto*, dell'*esclusione* e dell'*opposizione*.

In quest'ottica, l'esigenza di *oltrepassamento* che, da Nietzsche a Rorty, a Derrida, Levinas e Marion, fino a Vattimo e a Berti lega oggi la sopravvivenza della filosofia alla sua capacità di indebolirsi e assumere come proprio atteggiamento di fondo quello della *rinuncia*, del sacrificio e dello *svuotamento*, è solo, come fa ben vedere Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione*, un *tratto* del cammino che l'Assoluto compie per rimuovere la propria provvisorietà in noi.

Non credo di andare troppo lontano nell'interpretazione nel riconoscere nelle pagine (a mio avviso le più riuscite) sul *Geist* di *Warum es die Welt nicht gibt* il tratto che denuncia la sensibilità di Gabriel verso quell'elemento che anch'io trovo decisivo, vale a dire il carattere autosuperantesi dello Spirito come fondamento dell'umano. E non vedo contraddizione tra quanto ho appena esposto sulla capacità dell'Assoluto di lasciarsi pensare come apertura sempre riproponentesi, come frattura immanente all'immediatamente noto (*das unmittelbar Bekannte*), e le tesi di Gabriel sull'apertura transfinita dei mondi e dei campi di senso grazie al ruolo svolto dall'arte, ad esempio.²² Credo tuttavia che le ragioni per lasciare unicamente all'arte (ma non alle serie TV, in questo dissento profondamente!) il ruolo di nutrice dello Spirito umano siano parziali e frutto di ragioni più contestuali che oggettive. Ma, si badi bene, non rivendico in questo nessuna primazia dell'argomentazione, né pretendo di “confutare” alcunché nel senso tradizionale del termine.

Credo invece che sia per le medesime ragioni contestuali, ossia per il fatto che mi sono formato in parte sui medesimi autori ma in un altro contesto e a partire da una diversa storia personale, che mi trovo oggi a difendere, nella mia proposta di riforma della metafisica,

22. Cfr. GABRIEL 2013, 145 e ss.

contro il ruolo sovrano dell'arte rispetto a religione e filosofia, una forma di unità triadica di queste forme dello spirito umano che, a mio avviso culmina in un vertice ben preciso. Nella mia accezione, questo vertice è ancora la religione. Una religione strana, forse, in quanto rivendicata come forma più alta del pensare da chi, come il sottoscritto, non si considera né religioso né tantomeno credente. Ma è la religione la sola forma del pensiero che, nel suo rapporto autentico con l'istanza dell'unità, e quindi con Metafisica¹, forma qualcosa che potremmo a questo punto chiamare Metafisica⁰: un modo non soltanto negativo di pensare il Tutto, perché riconosce di non poter esaurire il divario tra l'Assoluto e il suo concetto, e quindi ci respinge, in modo più radicale di quanto non facciano l'arte o la filosofia, autenticamente all'interno dell'umano. In questo modo sconfessando, nella maniera più radicale possibile, *ogni volta* la pretesa di essere noi a porre condizioni a tutto, di essere noi l'Assoluto.

In questo senso, credo si possa intendere la critica che Gabriel pone alle prospettive religiose nei termini di una critica non tanto, ancora una volta, alla religione *tout court* come forma del pensare ma come critica all'*idolatria*,²³ vale a dire alla pretesa di una particolare inclinazione prospettica di porsi come detentrica del punto di vista dell'intero nei termini della sovranità su di un "oggetto" (il *Supergegenstand*):

La religione è il contrario di una spiegazione del mondo. Essa si pone non a caso nelle vicinanze della tesi che il mondo non esiste – della convinzione induista che la vita sia un sogno, oltre la celebre affermazione di Gesù che il suo regno non è di questo mondo, fino all'oltrepassamento buddista del mondo. Si potrebbe addirittura dire – in modo leggermente provocatorio – che il senso della religione è

23. O più precisamente *Feticismo*. Cfr. GABRIEL 2013, 118: «Se si tiene conto del carattere feticistico dell'immagine scientifica del mondo non è un caso che questa si veda in concorrenza con la religione. Ed infatti essa si presenta anche come un tipo di religione. In effetti la religione nel primo senso sopra descritto non è affatto l'assunzione che vi siano un Dio o degli dèi, che governano tutto, bensì che vi sia qualcosa che governa tutto, sia questo il Dio della Bibbia, gli dèi dell'Induismo o la formula fiscalista del mondo dalla quale tutte le leggi naturali possono essere derivate. Il feticismo non sta nel fatto che un determinato oggetto venga venerato, ma che in generale venga venerato un oggetto senza che sia permessa la domanda: perché questo oggetto è visto come effettivamente degno di venerazione? Il feticismo identifica un oggetto con l'origine di tutto e cerca di sviluppare da quest'oggetto il modello identitario cui tutti gli uomini dovrebbero prestare seguito».

la consapevolezza che Dio non esiste, che Dio non è un oggetto né un super-oggetto che garantisce il senso della nostra vita. Se si crede che esista un gran Reggitore a governare l'universo e la vita umana ci si inganna. Infatti non esiste alcun intero del mondo che qualcuno dovrebbe provvedere a governare. Questo tuttavia non implica che la religione o il discorso su Dio siano privi di senso. Al contrario il senso della religione è da vedere nel riconoscimento della nostra finitezza. La religione implica l'atteggiamento di una massima distanza. In più essa ritorna verso l'uomo che attraverso il confronto con Dio si sia addentrato nella rischiosa impresa della storia spirituale.²⁴

La critica di Gabriel sarebbe in questo senso la critica alla pretesa che alcune concezioni religiose hanno di raggiungere un piano di oggettivazione dell'intero e dell'Assoluto, ossia di colmare la distanza che sempre si ripropone tra la dinamica autosuperantesi dello spirito umano e le sue provvisorie oggettivazioni storiche. Dunque una critica a quelle che Hegel chiamava "religioni determinate", stazioni solo provvisorie lungo il cammino che l'Assoluto compie, attraverso di noi, per giungere a se stesso. Il fatto che questo cammino non possa, dal suo interno, rappresentarsi come *compiuto*, non significa affatto che esso sia privo di senso. Anche nelle parole di Gabriel il cammino dello Spirito è infatti il senso.²⁵ E, come tale, esso si compie solo fintanto che resta aperto, ossia in quanto non si rappresenta il suo termine se non come la terra che ancora lo Spirito *non* ha attraversato, la svolta improvvisa del sentiero che ancora *non* ci ha sorpreso.

Sostengo dunque che c'è una differenza profonda tra pensare il mondo e pensare l'Assoluto, dunque una differenza proprio dal punto di vista del concetto. Il mondo non esiste non tanto perché non può essere pensato senza contraddizione col suo concetto, ma perché non può essere pensato *tout court* (in questo sono d'accordo con Gabriel).

24. GABRIEL 2013, 131-132.

25. GABRIEL 2013, 132: «Chi si confronta con la questione di Dio indipendentemente dalla storicità dello Spirito ha già mancato completamente la domanda. Questo è stato sottolineato dagli idealisti tedeschi ma anche in maniera molto acuta da Gadamer. L'esistenza di Dio non è un problema delle scienze naturali, dal momento che è del tutto evidente come Dio non accada nell'*Universum*. Ogni religione che implichi questo si può considerare a buon diritto un errore, una forma di feticismo. Pure non ogni religione è feticistica. Nella religione si tratta piuttosto essenzialmente dell'uomo e della sua dislocazione in un contesto di senso».

In questo senso sicuramente il mondo come *somma/intero di tutti gli oggetti possibili, di quelli impossibili e degli stessi mondi/insiemi costituiti da questi oggetti*, non è l'Assoluto; e dunque *non* deve essere pensato come tale.

Se non può darsi un concetto di mondo come l'unità di tutti i mondi storicamente datisi e di quelli futuri o possibili, vale a dire un concetto del mondo in quanto *presenza contemporanea* di tutti gli oggetti possibili (anche di quelli impossibili, di quelli solo immaginari e di quelli che ancora non ci sono) è perché questo concetto viene rappresentato abdicando ad ogni *storicità*, ovvero pretendendo di fissare nella datità di una rappresentazione attuale la dinamica di oltrepassamento *storico* che presiede alla formazione di un senso, alla costituzione ogni volta di un mondo. Ove invece l'Assoluto (lo Spirito) richiede proprio di essere pensato come unità compientesi nella storia ogni volta come il superamento del proprio concetto e la negazione della propria forma.

Se dunque è vero che il mondo non può essere pensato *tout court*, è anche vero l'Assoluto non può essere pensato senza contraddizione col suo concetto. Ma ciò non significa che esso non debba avere alcun rapporto con il concetto, quanto piuttosto che esso deve venire pensato come ciò che, grazie alla propria natura temporale, storica e *vivente*, scardina ogni volta la pretesa del concetto di esaurirlo in una forma.

Andrea Le Moli
andrea.lemoli@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- BERTI, E. 2009, «A quali condizioni una fede può avanzare una pretesa di ragionevolezza?», in *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, a cura di V. POSSENTI, Guerini e Associati, Milano, p. 52-57.
- BRENTANO, F. 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br.
- CARNAP, R. 1931, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, vol. 2, 1, p. 219-241.
- ESPOSITO, C. e P. PORRO (a cura di) 2009, *Origins and Developments of Ontology (16th-21th century)*, Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica, Brepols, Turnhout-Bari, vol. 9.
- GABRIEL, M. 2008a, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Alber, Freiburg-München.

- GABRIEL, M. 2008b, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- 2009, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - 2012, *Il senso dell'esistenza*, Carocci, Roma.
 - 2013, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin.
 - 2015a, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
 - 2015b, «Metafisica o Ontologia?», in *Epekeina*, vol. 5, 1.
 - 2015c, *Perché non esiste il mondo*, trad. di S. L. MAESTRONE, Bompiani, Milano.
- HEIDEGGER, M. 2005, «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica», trad. di A. ARDOVINO e A. LE MOLI, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia Storia e Critica dei Saperi*, vol. 3, p. 165-198.
- KOBAU, P. 2008, «Ontologia», in *Storia dell'ontologia*, a cura di M. FERRARIS, Bompiani, Milano, p. 98-145.
- MULLIGAN, K. 2000, «Métaphysique et Ontologie», in *Précis de Philosophie analytique*, a cura di P. ENGEL, Presses Universitaires de France, Paris, p. 5-33.
- 2002, «Metafisica e Ontologia», in *Aut-Aut*, vol. 310-311, p. 116-143.
- NAGEL, T. 1986, *The view from nowhere*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- RORTY, R. 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton, N. J.